

Jens Soentgen:

***Das Ding in der Philosophie der Neuzeit.***

In: *Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken*. 32. Jg. (2002/2003).  
S. 357-376.

*Jens Soentgen*

## Das Ding in der Philosophie der Neuzeit

*Für Knut*

Es heißt, die Neuzeit habe eine „Entzauberung“ der Welt bewirkt. Man sollte eher von einer Entdinglichung sprechen. Denn nicht nur die Möglichkeit magischer Einwirkungen auf den Weltlauf wird in Zweifel gezogen, sondern es scheint, daß die Dinge selbst von der Bühne verschwinden. In den Szenenanweisungen der neuzeitlichen Philosophie werden sie ersetzt – durch nivellierte, mathematische Größen. Ein neues Weltspiel beginnt.

### *1. Wachs*

Eine viel studierte Lektion über das Ding findet sich in der Zweiten Meditation des René Descartes (1596–1650). In diesem Text vollzieht sich eine folgenreiche Verschiebung im Verhältnis von Mensch und Ding, ja, man könnte geradezu von einem Wendepunkt in der Geschichte des Dinges sprechen. Descartes führt seinen mathematischen Weltbegriff ein, der von da an für Generationen von Forschern und Wissenschaftlern zur Grundlage eines neuartigen Weltverhältnisses wurde. Descartes möchte der Philosophie jene Gewißheit und Sicherheit vermitteln, die er in der Mathematik kennengelernt hat. Um das zu leisten, muß er sich radikal gegen die Tradition und die allgemeine Meinung stellen.

Die *Meditationen* gehen zurück auf visionsartige, von starken Träumen begleitete Einsichten, die sich Descartes in einem Winterlager in Neuburg an der Donau, nicht weit von Ingolstadt, erschlossen hatten. Er war damals, zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges, als eine Art militärischer Tourist und unbesoldeter Offizier unterwegs und diente mal unter katholischen, mal unter protestantischen Herren. Sein In-

teresse galt der militärischen Technik und weniger der religiösen Sache, um die da gefochten wurde.

Das Prinzip dieser Meditationen ist bekanntlich der Zweifel, den Descartes gegen alles richtet – zunächst gegen die Sinnenwelt, schließlich sogar gegen Gott.

Die Zweite Meditation ist unscheinbar, ihr Gegenstand ist der Bienenwachs. So ein Stück Wachs ist bereits ein reduziertes Ding, wenn man es etwa mit einer Bienenwabe oder andererseits mit einer Kerze vergleicht. Es ist aus seinem Zusammenhang herausgenommen, isoliert. Diese Isolation und Reduktion wird von Descartes gesteigert. Anhand der Erfahrungen und Gedanken, die der Philosoph an sein Stück Wachs knüpft, stellt er im Laufe der Überlegung die geläufigen Auffassungen von der Dingwelt auf den Kopf.<sup>1</sup> Letzten Endes führt die Meditation zu einer Abschaffung des Sinnendinges zugunsten abstrakter, kontrollierbarer Größen.

„Nehmen wir z. B. dieses Stück Bienenwachs“,<sup>2</sup> so fordert uns der Philosoph auf, um dann zunächst einmal dieses Wachs, das er wohl von einer Kerze abgeknibbelt hat, in seiner sinnlichen Vielfalt zu preisen:

„Es ist ganz frisch aus Honigscheiben gewonnen worden. Noch hat es nicht allen Honiggeschmack verloren. Ein wenig bewahrt es von dem Duft der Blumen, aus denen es gesammelt wurde. Seine Farbe, seine Gestalt, seine Größe liegen offen zutage.“

Heute denkt man, wenn man „Bienenwachs“ hört, unwillkürlich an Weihnachten. Damals waren Bienenwachskerzen natürlich allgegenwärtig und werden wohl niemand an den Adventskranz erinnern haben. Aber es ist auffällig, daß der nüchterne Philosoph etwas Atmosphärisches, ja Verführerisches an seinem Wachskügelchen wahrnimmt, es ist ihm nicht nur ein neutralisiertes Teilchen, sondern führt eine Stimmung mit sich, Erinnerungen an den Sommer, zarte, beinahe zärtliche Anklänge an Bienen und Honig tauchen auf, Descartes denkt an Bienenwaben und an Blumenwiesen.

Eine klare, reichhaltige und deutliche Erkenntnis des Wachskügelchens scheint hier ausgebreitet zu werden; fast wirkt es, als wolle Descartes in seiner Beschreibung schwelgen. Doch es zeigt sich, daß er die sinnliche Suggestion nur entfaltet hat, um sie desto entschlossener beiseitezulegen. Ungerührt führt der Philosoph, der an geistiger Erkenntnis interessiert ist, jetzt sein Wachskügelchen ans Feuer:

„Sieh da, während ich rede, kommt es dem Feuer nahe; der Rest des Geschmacks vergeht; sein Duft verflüchtigt sich; seine Farbe ändert sich; seine Form verschwindet.“

Aus einem vielsagenden, anrührenden Stoff hat Descartes durch Verformen und durch die verwandelnde Kraft des Feuers eine neutrale, duftlose Masse gemacht. Ist es überhaupt noch dasselbe Stück Wachs? Descartes bejaht die Frage. Es ist noch dasselbe Wachs, auch wenn seine sinnliche Erscheinung sich völlig verändert hat. Wenn es aber so ist, wenn das duftende Wachs dasselbe ist wie das geruchlose, das nach der Erhitzung zurückbleibt, worauf beruht dann die Identität?

Descartes möchte zeigen, daß das Sinnliche, daß er in der Eingangssequenz so eloquent geschildert hat, durchaus nicht das Wesentliche an den materiellen Körpern ist:

„Das Wachs selbst nämlich war gar nicht jene Honigsüße, nicht jener Blumenduft, jenes Weiß, jene Form, jener Ton ...“, so schließt er. Aber was war es dann? Das Wachs könne, sagt Descartes, nicht durch die Sinne, sondern einzig durch den Geist erkannt werden. Seine Identität beruht auf formalen Konstrukten:

„Es ist nichts anderes als etwas Ausgedehntes, Biegsames, Veränderliches.“

In diesen unscheinbaren Worten ist eine Weichenstellung verborgen. Denn Descartes führt damit den mathematischen Naturbegriff ein. Daß der Schluß ungültig ist, fiel den Philosophen erst Jahrhunderte später auf.<sup>3</sup> Sinnliche Qualitäten gelten seit Descartes als trügerisch, sie werden von der Erscheinung der Dinge abgezogen. Zurück bleibt eine neutralisierte Masse, die lediglich geometrisch bestimmt ist: Durch Ausdehnung.

So unklar dieser Begriff im Einzelnen<sup>4</sup> sein mag – so deutlich ist die Frontstellung: Ein anderer als der mathematische Naturzugang ist sinnlos und trügerisch. Es ist auffallend, daß in der Überlegung des Descartes die Negationen einen so viel größeren Raum einnehmen als die positiven Feststellungen. Vom Wachs bleibt nach diesen Überlegungen nicht viel übrig.

Auf die cartesische Erhöhung der mathematischen Methode der Wissenschaft zum einzigen Prinzip der Naturerkenntnis geht der Enthusiasmus zurück, mit dem die Naturwissenschaftler auch heute noch ans Werk gehen.



Zwar hatten auch andere Forscher der Epoche die Möglichkeit mathematischer Beschreibung emphatisch bejaht. Doch keiner war so radikal wie Descartes, keiner hat das Bewußtsein späterer Generationen so nachhaltig geprägt. Bei dem Astronomen Kepler (1571–1630) etwa ist die Mathematik eine Struktur des Kosmos, der aber in seiner ästhetischen Wirklichkeit unangetastet bleibt. Bei Galilei (1564–1642) ist sie in erster Linie ein methodisches Instrument. Erst durch Descartes wird aus der Methode ein Dogma. Ein Dogma, das bis heute in der Naturwissenschaft aktiv ist und in den Lektionen des naturwissenschaftlichen Unterricht oft kritiklos weitergegeben wird.<sup>5</sup>

## 2. Erste Tische

Es ist überaus bezeichnend, daß in der auf Descartes folgenden Philosophie bis in die zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts der Tisch zum Lieblingsexempel der Philosophen wurde. Der Tisch – in all seiner Banalität. Ein langweiligeres Ding ist schwer denkbar.

Der Tisch ist ein im wahrsten Sinne des Wortes zugerichtetes Ding, vom Schreiner rechtwinklig aus Brettern gezimmert. Gehobelt und geglättet, womöglich gebeizt oder lackiert. Er ist groß wie ein Mensch und steht doch auf allen Vieren wie ein Tier. Papier und Tinte sind auf ihm aufgestellt, hier werden Briefe verfaßt und Bücher geschrieben. Ein beruhigter und wohltemperierter Mikrokosmos.

Das Vordringen des Tisches in den philosophischen Traktaten, das sich bis weit ins zwanzigste Jahrhundert fortsetzte, ist ein Zeichen. Die Philosophen experimentieren nicht mehr, sie gehen nicht mehr eigenständig mit den Dingen um, das überlassen sie den aufstrebenden Naturwissenschaften. Stattdessen verlegen sie sich aufs Lesen und aufs Schreiben. Die Philosophie wird zur Reflexionswissenschaft, die die Erfahrungen und Ergebnisse anderer Wissenschaften sichtet, ordnet und legitimiert: sie wird zum Platzanweiser und Begründungslieferant.

Der Philosoph beliefert nun die Druckerpresse, er schreibt nicht mehr für seine unmittelbaren Schüler oder für seine Freunde, sondern für ein anonymes Publikum. Er wird zum Stubengelehrten. Er ist auch nicht mehr eingebunden in einen feudalen Kontext, sondern wird Teil der sich bildenden bürgerlichen Öffentlichkeit. Der engli-

sche Philosoph David Hume (1711–1776) war einer der ersten dieser Art. Er lebte ausschließlich vom Schreiben, zunächst in großer Bescheidenheit, später – dank des Erfolges seiner Bücher – im Wohlstand. Er ist einer der ersten professionellen Schriftsteller.

In dem berühmten Kapitel „Vom Skeptizismus in bezug auf die Sinne“ seines „Traktats von der menschlichen Natur“ versucht Hume zu zeigen, daß wir unseren Sinnen keineswegs trauen können. Es geht um dasselbe Thema, welches bereits Descartes beschäftigte: Wie gewiß sind unsere Erkenntnisse? Die Skepsis ist ein leitendes Thema der neuzeitlichen Philosophie. Wie aber leitet Hume seine Überlegungen ein? Mit einem naheliegenden Beispiel:

„Um mit der Frage betreffend die äußere Existenz zu beginnen, so könnte man wohl ... sagen, unser eigener Körper gehöre doch jedenfalls „uns“ an. Nun erscheinen allerlei Eindrücke außerhalb des Körpers. [...] Das Papier, auf das ich augenblicklich schreibe, ist außerhalb meiner Hand; der Tisch ist außerhalb des Papieres; die Mauern des Zimmers außerhalb des Tisches; und wenn ich meine Augen zum Fenster hinwende, so nehme ich eine Menge von Feldern und Gebäuden außerhalb meines Zimmers wahr. Aus allem dem darf geschlossen werden, daß es außer den Sinnen keines anderen Vermögens bedarf, um uns von der äußeren Existenz der Körper zu überzeugen.“<sup>6</sup>

Hume beginnt seine skeptische Überlegung mit dem Papier, kommt von da zum Tisch, von da zum Zimmer und vom Zimmer zum Makrokosmos, der auf dem Mikrokosmos vor ihm, indem er schreibt, bereits gespiegelt wird.

Die Stelle hat in der philosophischen Literatur Europas ein gewaltiges Echo gefunden. Der Tisch wird von nun an zum Standardexempel erkenntnistheoretischer Reflexionen, er findet sich bei Fichte, Hegel, Schopenhauer, Marx, Husserl, Heidegger, bei Schlipp und bei Russel, um nur einige zu nennen. Kein anderes Ding kommt seit dem 18. Jahrhundert in der philosophischen Literatur so häufig und an so prominenter Stelle vor, wie der Tisch. Das hängt nicht nur mit der bekannten Trägheit des Überlieferungsgeschehens zusammen. Vielmehr ist der Tisch so etwas wie das ideale Beispiel für die bürgerliche Philosophie. Der Tisch ist nüchtern, er läßt an einen fleißigen, rechtschaffenen Bürger denken, der seinen Schreiarbeiten nachgeht. Er ist überdies schmucklos, asketisch, nichts Exklusives. Auch läßt er keinen Gedanken an Bequemlichkeit aufkommen, sondern gemahnt an



Selbstzucht (*sitz gerade!*) und Disziplin (*du kommst erst raus, wenn du deine Aufgaben gemacht hast!*).

Tisch und Stuhl sind die Urmöbel der Seßhaften, das Wahrzeichen einer bürgerlichen Philosophie. Die antiken Philosophen kannten noch keine feststehenden Tische.<sup>7</sup> Im Gegensatz zu dem, was man sich heute gemeinhin vorstellt, fanden die antiken Symposien nicht etwa an großen Tafeln statt, um welche die Denker dann auf Stühlen herumsaßen. Das Sitzen war noch nicht zur vorherrschenden Haltung geworden. Die Griechen lagen, gingen oder standen, sie saßen hingegen nur selten.

Sie hatten ohnehin nur wenige Möbel. Der persönliche Besitz des Einzelnen war bei den Griechen in einer uns heutigen kaum vorstellbaren Weise beschränkt, man meinte nämlich, eine Wohnung, die zu prächtig ausgestattet sei, beschwöre den Zorn der Götter herauf.

Bei den Symposien saßen die Gäste auf einem Mittelding zwischen Bett und Sofa, der sogenannten Kline im *andron*, dem Männerraum, zu dem Frauen gewöhnlich keinen Zutritt hatten. Die Lebensweise im klassischen Griechenland ähneln sicherlich eher der eines Indianerstamms am Amazonas als der unseren. Die vielen Versuche, uns die alten Griechen „nahezubringen“, haben den Blick auf diese Tatsache verstellt.

Wie ging es zu bei den Symposien? Die Speisen wurden auf Klapp-tische gestellt, jeder Gast hatte seinen eigenen. Wenn man nach dem Essen, das zur Zeit Platons natürlich mit bloßen Händen vollzogen wurde, zum Trinken überging, wurden diese kleinen Tische weggeräumt, zusammengeklappt. Unser Ausdruck „Die Tafel aufheben“, der wörtlich gemeint war, erinnert daran, daß auch in Deutschland der feststehende Tisch noch nicht allzulange zum Alltag gehört.

Es liegt im Vormarsch der Tische, wie bereits angedeutet, ein Zeichen für die veränderte gesellschaftliche Funktion des Philosophen, der sich seine Weisheit nicht mehr im unmittelbaren Gespräch, wie im Altertum, sondern einsam sucht, an seinem Schreibtisch. Ausgangspunkt seiner Reflexionen sind Bücher, aus denen unter seinen Händen, auf der Tischplatte wieder neue Bücher hervorgehen. Nicht mehr in der unmittelbaren Forschung sehen die bürgerlichen Philosophen ihr Ziel, sondern eher im Verwalten und Umpolen von schon vorhandenem Wissen. Das direkte Beobachten wird durch das Lesen ersetzt. Eben deshalb kann der Philosoph mit dem Hinweis auf den

Tisch direkt den anderen Philosophen, der sein Buch oder seinen Brief liest, anreden: Denn der sitzt garantiert ebenfalls an einem Tisch.

In der Kurzfassung des Humeschen Traktats, der „Untersuchung über den menschlichen Verstand“ kommt der Skeptiker nochmals auf den Tisch zurück:

„Sie glauben, daß dieser Tisch selbst, den wir als weiß sehen und als hart empfinden, unabhängig von unserer Auffassung existiert und etwas außerhalb unseres Geistes ist, der ihn auffaßt. Unsere Gegenwart verleiht ihm nicht das Dasein, unsere Abwesenheit vernichtet ihn nicht. Er behält seine gleichförmige und vollkommene Existenz, unabhängig von der Stellung vernünftiger Wesen, die ihn auffassen oder betrachten.“<sup>8</sup>

Dies sei „die allgemeine und ursprüngliche Meinung aller Menschen“, stellt Hume fest, doch meint er zugleich, daß bereits der „leichteste Anflug von Philosophie“ genüge, um sie zu zerstören. Was wir wahrnehmen, so Hume, ist nur ein Bild des Tisches, das überdies kleiner wird, wenn wir uns entfernen, während wir doch davon ausgehen, daß der Tisch „an sich“ die gleiche Größe behält. Ob diese sinnlichen Eindrücke dem wirklichen Tisch, wenn es diesen denn gibt, ähnlich sind, können wir nicht wissen, da wir dazu das Bild mit dem Bildgeber vergleichen müssen, welches uns aber unmöglich ist. Wir wissen nicht einmal, ob überhaupt etwas hinter den Bildern steht! Denn oft träumen wir ja nachts sehr deutlich, und doch ist das, was wir dann sehen, keineswegs real.<sup>9</sup> Ob also unser sinnlicher Eindruck vom Tisch irgendwie mit der Realität zusammenhängt, wissen wir nicht.

Es ist dieselbe skeptische Distanz, die auch Descartes gegenüber seinem Wachskügelchen an den Tag legte. Schon die Szene selbst scheint von Descartes angeregt, und Hume teilt die cartesische Hochachtung für mathematische Klarheit.<sup>10</sup>

Was die Sinnenwelt angeht, so ist Hume in seinen Überlegungen sogar noch radikaler als Descartes. Zunächst führt er wie dieser an, daß „Härte, Weichheit, Hitze, Kälte, Weiße, Schwärze usw.“ nicht in den Gegenständen selbst existieren, sondern nur auf unsere eigene Sinnlichkeit zurückverweisen. Was dem einen heiß erscheint, kommt dem anderen eher kalt vor, und die Farben wechseln mit der Beleuchtung. Die sinnlichen Qualitäten weisen geringe Konstanz auf und geben daher keine Auskunft über das Ding selbst. Soweit stimmt Hume

mit dem skeptischen Gedankengang Descartes überein. Doch dann wendet er sich den geometrischen Eigenschaften zu, der Ausdehnung und der Festigkeit, und erklärt, mit diesen verhalte es sich auch nicht anders. Descartes hatte diese Eigenschaften noch für unproblematisch gehalten und gemeint, eine klare und deutliche Erkenntnis auf ihnen aufbauen zu können. Im Anschluß an George Berkeley zeigt Hume, daß auch diese scheinbar rein geistigen Eigenschaften durch die Sinne vermittelt werden und deshalb ebenso unzuverlässig sind wie Duft oder Farbe:

„Die Vorstellung der Ausdehnung wird einzig durch die Sinne des Gesichts und Getasts gewonnen ... Eine Ausdehnung, die weder tastbar noch sichtbar ist, kann unmöglich vorgestellt werden, und eine tastbare oder sichtbare Ausdehnung, die weder hart noch weich, weder schwarz noch weiß ist, liegt gleichfalls außerhalb des Bereichs menschlicher Vorstellungskraft.“

Was aber bleibt von den Dingen, wenn man sich noch nicht einmal auf die Ausdehnung verlassen kann?

„Beraubt man ... die Materie aller ihrer faßbaren Eigenschaften erster sowohl wie zweiter Ordnung, so vernichtet man sie eigentlich und behält nur ein gewisses unbekanntes, unerklärliches Etwas zurück als Ursache unserer Auffassungen ...“

Das ist die logische Konsequenz aus seinem Gedankengang. Doch Hume war weit davon entfernt, seiner Umwelt eine solch radikale Schlußfolgerung zuzumuten. Er stellt sie nur gewissermaßen „in den Raum“ und hat in der 18. Ausgabe, der letzten, die er noch selbst redigiert hat, eine Bemerkung hinzugefügt:

„Beraubt man ... die Materie aller ihrer faßbaren Eigenschaften erster sowohl wie zweiter Ordnung, so vernichtet man sie eigentlich und behält nur ein gewisses unbekanntes, unerklärliches Etwas zurück als Ursache unserer Auffassungen, einen so unvollkommenen Begriff, daß kein Skeptiker ihn des Streites wert erachten wird.“<sup>11</sup>

Er selbst zieht sich also am Ende seines Weges vorsichtshalber zurück auf die allgemeine Meinung. Am Ende seines skeptischen Abenteuers erklärt er sich sogar bereit, doch an die Existenz der materiellen Dinge zu glauben und warnt gewissermaßen, es mit der Philosophie nicht zu übertreiben.<sup>12</sup> Die radikale Schlußfolgerung aus der skeptischen Destruktion der sinnlichen Welt hat erst der deutsche Idealismus gezogen.

### 3. Tisch, Stuhl, Hintern

Für Immanuel Kant (1724–1804), der, wie er einmal schrieb, von Hume aus seinem „dogmatischen Schlummer“ geweckt worden ist, bleibt in der Kritik der reinen Vernunft in der Tat vom Ding nichts weiter als ein „gewisses unbekanntes Etwas“ zurück. Kant bezeichnet dieses Etwas als das *Ding an sich*<sup>13</sup>. Das Ding also, wie es für sich selbst, außerhalb der Perspektive unserer Sinne ist. Von diesem wissen wir eigentlich gar nichts.

„Der Verstand“, schreibt Kant in der *Transzendentalen Analytik*, einem Hauptkapitel seiner Kritik der reinen Vernunft müsse die Sinnlichkeit warnen, „daß sie sich nicht anmaße, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen, so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transzendentes Objekt, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist, und weder als Größe, noch als Realität, noch als Substanz etc. gedacht werden kann ... wovon also völlig unbekannt ist, ob es in uns, oder auch außer uns anzutreffen sei, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde.“<sup>14</sup>

Aber wenn das Ding an sich so dürftig bestimmt ist, wie kommen wir dann zu unseren alltäglichen Welterfahrungen? Nach Kant ist all dies das Werk unseres Verstandes, der aus den armseligen „Affektionen“ mithilfe der Anschauungsformen und Kategorien ein komplexes Bild von der Welt zimmert. Eben dies ist Kants berühmte „kopernikanische Wende“:

Nicht mehr die Erkenntnis richtet sich nach den Gegenständen, sondern die Gegenstände nach der Erkenntnis: So lautet die berühmte Formulierung in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Damit sind die allgemeinen Weltstrukturen gemeint, die auf den 12 kantischen Verstandesbegriffen ruhen.

Das Subjekt wird in der kantischen Philosophie zum Weltschöpfer und gerät in eine gottähnliche Position. Das wird in den Schriften des späten Kant besonders deutlich: „Daß noch etwas außer mir sei, ist ein Produkt von mir selbst. ... Wir machen alles selbst.“, schreibt Kant in einer Notiz seines handschriftlichen Nachlasses.<sup>15</sup> Die Dinge existieren, weil das Subjekt existiert: „Der Welt erkennen will muß sie zuvor zimmern und zwar in ihm selbst“, so Kant in einer anderen Notiz.<sup>16</sup>



Was die Dinge an Eigenem haben, verdanken sie dem Subjekt.<sup>17</sup> Das Ding an sich „affiziert“ danach bloß unsere Sinne,<sup>18</sup> die diese Affektionen verarbeiten, so daß wir nur ein Bild der Außenwelt haben, das wir uns selbst zurechtgemacht haben. Was die Dinge hingegen selbst sind, bleibt für immer unerkennbar.

Eine Auffassung, die viele bis heute für der Weisheit letzten Schluß halten. Sie wurde gleichwohl schon zu Kants Zeiten wirkungsvoll zerlegt. Friedrich Jacobi (1743–1819), ein Zeitgenosse Kants, hat in einer Polemik diese Lehre bereits als Nihilismus gekennzeichnet, weil sie die Außenwelt abschafft und zu einer bloßen Funktion der Innenwelt degradiert.<sup>19</sup> Dabei steht der merkwürdige Begriff vom Ding an sich im Zentrum der Kritik. Wir können dieses Ding an sich nicht fassen, da es unerkennbar ist, andererseits scheint es aber auch unentbehrlich zu sein, da erst dieser Begriff die Verbindung zwischen unseren Vorstellungen und der Realität bewerkstelligt. So drängt es sich auf und entzieht sich in einem.

„Die Dinge an sich“, schreibt Jacobi mit ätzendem Spott, „sind ächte Humoristen, sie kommen uns unter den Händen weg, und wir ehrbaren Schulsystematiker behaupten fortdauernd, sie wären noch immer da, weil sie nicht hätten wegkommen können, denn wo wären sie hingekommen?“<sup>20</sup>

Ja, was ist es eigentlich, das Ding an sich? Es ist so unbestimmt, daß es geradezu einlädt, es ein wenig mit Bedeutung aufzuladen. Manche haben daher die Ansicht vertreten, das Ding an sich im Sinne Kants sei nicht nur ein leeres X, sondern vielmehr so etwas wie das geheime, nur Gott zugängliche Innere der Dinge.

So schön diese Idee auch sein mag, sie ist gleichwohl falsch. Ja, man kann sagen, wer so denkt, hat „nichts verstanden“. Wie etwa der Hobbyphilosoph Julius Frauenstädt (1813–1879). Dieser hatte in einem Schreiben an den von ihm verehrten Schopenhauer geäußert, das Ding an sich sei möglicherweise „das ewige, unentstandene und unvergängliche Urwesen“. Arthur Schopenhauer (1788–1860) erteilt dieser Ansicht in einem Brief vom 21. August 1852 eine grobe Abfuhr:

„Das wäre das Ding an sich?! – Den Teufel auch! – Ich will Ihnen sagen was das ist: das ist das wohlbekannte Absolutum, also der verkappte kosmologische Beweis, auf dem der Judengott reitet. Und Sie gehen vor ihm her, wie König David vor der Bundeslade, und singen

tanzend aut aut! ganz glorreich. – [...] Was das „Ding an sich“ heiße, haben Sie noch erst aus der Kritik der reinen Vernunft zu lernen: was es sei, aus meinen Werken ... – Schlagen's auf!“

Mit Gott hat das Ding an sich also nichts zu tun, weder bei Kant noch bei Schopenhauer. Es ist auch nicht ein Wesen, sondern eine neutrale, formale Größe, ein leerer Referenzpunkt. Es liefert den Anstoß für die Selbstentfaltung der Vernunft, weiter nichts.

Eine solche Leere der Bestimmung zieht nachträgliche Deutungen natürlich magisch an.

Auch Schopenhauer selbst widerstand der Versuchung nicht, das kalte Ding an sich ein wenig aufzuwärmen und uns näherzubringen. Dafür zieht er den „Willen“ heran, das Grundprinzip seiner Philosophie. Auch in den scheinbar toten Dingen tue sich dieser Wille kund, denn diese toten Dinge seien gar nicht so tot, wie man meint. Vielmehr manifestiere sich in ihnen der Wille, etwa in dem Widerstand, den sie uns entgegensetzen. Und Schopenhauer zeigt auf den Tisch, worauf sonst, um seine Lehre zu illustrieren:

„... das Ding an sich ist Wille zum Leben ... Begreift's und merkt's! ... Vergebens ... habe ich geschrieben, daß Sie das Ding an sich nicht zu suchen haben in Wolkenkuckuksheim (d. h. da, wo der Judengott sitzt), sondern in den Dingen dieser Welt, – also im Tisch, daran Sie schreiben, im Stuhl unter Ihrem Werthesten.“<sup>21</sup>

Das Ding an sich als Wille – eine Vorstellung, die ihren Reiz hat. Doch letztlich wird der formale Begriff Kants durch diese Interpretation auch nicht vertrauter. Die Dinge bleiben gespenstisch.

#### 4. Atom und Tisch

Folgerichtig löste sich der Tisch, nachdem er im 19. Jahrhundert noch eine Weile in den Traktaten herumspaziert ist, in der nun folgenden Entwicklung auf. Den Punkt kann man genau benennen, das Ereignis beobachten.

Die Auflösung vollzieht sich in einem Vortrag des englischen Astrophysikers Sir Arthur Stanley Eddington (1882–1944). Eddington befaßte sich ursprünglich nicht mit Tischen, sondern mit den Sternen und ihrer Entwicklung, erforschte ferne Galaxien, wobei er öfters um die halbe Erde reiste, um besondere Messungen bei totalen Sonnenfinsternissen vornehmen zu können.



Doch seine philosophischen Betrachtungen, in denen der Gelehrte das „Weltbild der Physik“ erläutert, beginnen nicht mit der Milchstraße, sondern in guter Tradition mit einer Meditation über den Schreibtisch. Dabei gibt er gleich zu Anfang eine Pointe zum besten. Eddington behauptet nämlich, er schreibe zugleich an zwei Tischen, der eine sei sein alltäglicher Tisch, der andere der wissenschaftliche.

„Der eine von ihnen ist mir seit frühester Kindheit vertraut. Er ist ein gewöhnlicher Gegenstand meiner Umgebung, die ich Welt nenne. Wie soll ich ihn beschreiben? Er hat Ausdehnung, eine gewisse Dauer, Farbe, und vor allem, er ist substanzhaft.“

Neben diesen Tisch stellt er einen zweiten:

„Tisch Nr. 2 ist mein wissenschaftlicher Tisch. Meine Bekanntschaft mit ihm ist jünger als die mit Tisch Nr. 1. ... Mein wissenschaftlicher Tisch besteht zum größten Teil aus Leere. Spärlich eingestreut in diese Leere sind zahlreiche elektrische Ladungen, die mit großer Geschwindigkeit hin und her sausen; spärlich, denn ihr Gesamtvolumen beträgt weniger als den billionsten Teil von dem Volumen des ganzen Tisches. Trotz dieser merkwürdigen Zusammensetzung ergibt es sich nun, daß auch Nr. 2 als Tisch vollkommen seine Pflicht erfüllt. Er trägt mein Schreibpapier genau so zur Zufriedenheit wie Tisch Nr. 1, denn wenn ich das Papier auf ihn lege, so stoßen die kleinen elektrischen Partikelchen in ihrer ungestümen Hast unaufhörlich gegen die Unterseite des Blattes, so daß es wie bei einem Federballspiel dauernd ungefähr auf gleicher Höhe gehalten wird. Wenn ich mich auf meinen wissenschaftlichen Tisch stütze, werde ich nicht hindurchfallen; oder, um mich exakt auszudrücken: die Wahrscheinlichkeit, daß mein wissenschaftlicher Ellbogen durch meinen wissenschaftlichen Tisch hindurchdringt, ist so außerordentlich gering, daß sie praktisch vernachlässigt werden kann.“

Es sind also gar nicht zwei Tische, sondern zwei Bilder vom Tisch. In der Optik des Physikers wirkt der Tisch so fern und sonderbar wie ein Spiralnebel. Gleichwohl hat Eddington keinen Zweifel, welche der beiden Beschreibungen die wahre ist:

„Ich brauche wohl kaum zu sagen, daß die moderne Physik mit ihren empfindlichen Prüfmethoden und ihrer unbarmherzigen Logik mir versichert, daß mein zweiter, wissenschaftlicher Tisch der einzige ist, der wirklich da ist, wo immer dieses „da“ auch sein mag. Aber

ebenso selbstverständlich ist es, daß es der modernen Physik trotzdem niemals gelingen wird, den ersten Tisch zu verbannen – jenes merkwürdige Gemisch von Außenwelt, Einbildungskraft und ererbtem Vorurteil, das sichtbar und greifbar vor mir steht. [...]“<sup>22</sup>

Hier wird im Zeichen der Physik der Gedanke des Descartes erneuert, wenn auch auf leicht verschobener Grundlage. Nicht mehr die bloße Ausdehnung ist es, die das einzig wahre Sein darstellen soll, sondern die Atome und die Leere.<sup>23</sup>

Es gibt nach Eddington zwei Welten: Einmal die sogenannte Sinnenwelt, in der er lebt, und dann die physikalische Welt. Wie hängen beide zusammen? Eddington versucht es gar nicht erst mit einer Vermittlung, obwohl er deren Notwendigkeit nicht leugnet. Er erklärt kurzerhand die eine Welt für Schein und die andere für das eigentlich Wahre: Die Atome werden zu Stellvertretern der objektiven Welt, sie sind damit so etwas wie das Ding an sich. Sie sollen das einzige sein, worauf man sich wirklich verlassen kann – dabei liegt auf der Hand, daß man die skeptische Rückfrage jederzeit auch an sie richten kann.

Der dogmatische Physikalismus, den Naturwissenschaftler vertreten, und der zeitweise geradezu zu seinem Habitus gehörte, ist keine Erfindung der Neuzeit. Schon Demokrit (um 460–370 v. Chr.) hatte geschrieben: „Nur dem Schein nach gibt es Farbe, Geschmack, Geruch. In Wirklichkeit nur Atome und Leere.“ Doch war diese Auffassung in der Antike eher belächelt worden, und sogar Demokrit selbst hatte seinem Satz eine Antithese hinterhergeschoben: „Armer Verstand! Von uns nahmst du die Beweisgründe und willst uns damit niederschlagen? Zum Fall wird dir der Schlag.“<sup>24</sup>

### 5. Tisch und Atom

Gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts wurde der Atomismus zum allgemein gültigen Weltbild. Er wird bis heute im naturwissenschaftlichen Unterricht munter weitervermittelt.<sup>25</sup> Mathematische Konstruktionen sind danach das wahre Sein der Dinge.

Doch dies war nicht das letzte Wort der Philosophie über die Dinge. Anfang des 20. Jahrhunderts trat die Phänomenologie auf und richtete sich gegen die mathematische Abschaffung des Sinnendings. Die Phänomenologie war die erste philosophische Richtung des

zwanzigsten Jahrhunderts, die einen wissenschaftskritischen Impuls hatte. Edmund Husserl, der Vater dieser philosophischen Bewegung, hat deshalb immer wieder den Ausschließlichkeitsanspruch physikalischer Theorien kritisiert. Das Thema beschäftigte ihn von seinen ersten Veröffentlichungen bis zu seinem Alterswerk. Bei allem Respekt vor den Leistungen der naturwissenschaftlichen Methode hielt er darauf, daß unsere grundlegenden Alltagswahrnehmungen und unsere Alltagsinterpretationen von der Physik nicht überholt werden können.

Er wies nach, daß die farbige Wirklichkeit keineswegs eine Illusion ist, die von der Physik entzaubert werden kann, sondern im Gegenteil die alleinige Voraussetzung für jegliche Physik bildet. Die von Eddington gepriesene „unbarmherzige Logik“ der Physik erwies sich in der Analyse des Mathematikers Husserl als holprig und lückenhaft. Denn wenn es auch Atome gibt, so widerlegen diese doch nicht die Wirklichkeit des farbigen Sinnendings. Vielmehr wird das materielle Ding von jeder Physik logisch vorausgesetzt, weil sich Messungen nun einmal nur mit Meßgeräten verrichten lassen, und Meßgeräte können nicht als Atomwolken angesehen werden, sondern nur als feste Dinge, sonst könnte man sie nicht einmal finden. Husserl schreibt:

„Mag die Weltauffassung der Wissenschaft sich noch so sehr entfernen von derjenigen des vorwissenschaftlichen Erfahrens ..., es bleibt doch dabei, daß die schlichte Erfahrung, die unmittelbare Wahrnehmung ... ihr die Dinge gibt, die sie nur abweichend von der gewöhnlichen Denkweise bestimmt. Mag der Naturforscher auch sagen: Dieses [...] ist in Wahrheit ein Atomkomplex von der und der Beschaffenheit, begabt mit den und den Bewegungszuständen usw. so bestimmt er mit solchen Reden doch immer dies Ding da, das er sieht ....“<sup>26</sup>

Alle Physik fängt, daran erinnert Husserl, mit den Erscheinungen an, und sie setzt diese Erscheinungen bei allen Operationen voraus. Nur ihre Interpretationen unterscheiden sich in gewisser Hinsicht von den alltäglichen. Es ist aber ein methodischer Fehler, diese Interpretationen mit dem Objekt kurzerhand zu identifizieren, und andere Ansichten auszuschließen.<sup>27</sup>

Denn auch der Umstand, daß wir uns manchmal über die sinnlichen Dinge täuschen, ändert nichts daran, daß unser Eindruck von ihnen im großen und ganzen nicht zu widerlegen ist, am wenigsten

von der Physik. Die Sinnenwelt hat einen Primat, weil sie die Welt ist, in der wir praktisch handeln und in der wir zu Hause sind. Das waren die Lektionen Husserls.

## 6. Neue Tische

Damit war der Weg für ein neues Verständnis der Dinge offen. Husserls Schüler Martin Heidegger (1889–1976) hat ihn beschritten. Besonders in seinen frühen Vorlesungen ist deutlich, wie er sich immer wieder bemüht, die in Jahrhunderten eingeschliffenen Reduktionen rückgängig zu machen. Dem dienen auch seine eigenartigen Begriffsprägungen.

Heidegger sucht ein ursprünglicheres Verhältnis zur Welt. Bei ihm wird erstmals deutlich, daß ein Ding wie der Tisch ein Gebrauchsgegenstand ist, und daß er durch den Gebrauch so etwas wie eine eigene Physiognomie erhält. In den frühen Freiburger Vorlesungen schreibt er:

„In dem Zimmer da ist es der Tisch da (nicht „ein“ Tisch neben vielen anderen in anderen Zimmern und Häusern), an den man sich setzt zum Schreiben, Essen, Nähen, zum Spielen. Man sieht es ihm, z. B. bei einem Besuch, gleich an: Es ist ein Schreibtisch, Eßtisch, Näh-tisch; primär begegnet er so an ihm selbst. Der Charakter des „zu etwas“ wird ihm nicht erst zugeschoben aufgrund einer vergleichenden Beziehung auf etwas anderes, was er nicht ist.

Sein Dastehen im Zimmer besagt: in dem so und so charakterisierten Gebrauch diese Rolle spielen; das und das an ihm ist „unpraktisch“, ungeeignet; das ist schadhaft; er steht jetzt besser als früher im Zimmer, bessere Beleuchtung zum Beispiel; früher stand er überhaupt nicht gut (für...). [...] an dem Tisch da führten wir damals die und die Diskussion; hier fiel damals jene Entscheidung mit einem Freund, da wurde damals jene Arbeit geschrieben, jenes Fest gefeiert.“<sup>28</sup>

Auffällig ist an dieser absichtlich holprigen Beschreibung zunächst, daß Heidegger die Individualität seines Tisches betont – durch die ungebräuchliche Wendung „ist es der Tisch da“. Er spricht also nicht mit dem unbestimmten Artikel von „einem“ x-beliebigen Tisch, sondern genau von diesem konkreten. Damit hebt er eine geläufige, oft gedankenlos vollzogene Abstraktion auf.



Der Tisch wird nicht wie bei Hume und der an ihn anschließenden Tradition in erster Linie als ein kognitives „Objekt“ gesehen, sondern in seinem praktischen Zusammenhang interpretiert. Denn dieser praktische Zusammenhang ist nach Heidegger der erste und ursprüngliche, die theoretische Sicht ist davon bloß abgeleitet. Das ist ohne Zweifel ein wesentlicher Fortschritt und hebt die Entfremdung, in welche die Dinge seit Descartes und Hume geraten waren, teilweise wieder auf.

Der Tisch ist, so zeigt Heidegger, ein Gebrauchsobjekt. Mit seinem „Zeug“-Begriff, den er in Sein und Zeit einführt, formt Heidegger diesen Ansatz weiter aus. Die Dinge, so sagt er, sind zunächst nicht „vorhanden“ wie bei Hume oder Descartes, sondern „zuhanden“. Sie sind „Zeug“:

„Wir nennen das im Besorgen begegnende Seiende das Zeug. Im Umgang sind vorfindlich Schreibzeug, Nähzeug, Werk-, Fahr-, Meßzeug. ... Die verschiedenen Weisen des „Um-zu“ wie Dienlichkeit, Beiträglichkeit, Verwendbarkeit, Handlichkeit konstituieren eine Zeugganzheit. ... Zeug ist seiner Zeughaftigkeit entsprechend immer aus der Zugehörigkeit zu anderem Zeug: Schreibzeug, Feder, Tinte, Papier, Unterlage, Tisch, Lampe, Möbel, Fenster, Türen, Zimmer. Diese „Dinge“ zeigen sich nie zunächst für sich um dann als Summe von Realem ein Zimmer auszufüllen.“<sup>29</sup>

In ausdrücklicher Frontstellung gegen die reduzierte Weltbühne des Descartes und der von ihm beeinflussten Philosophen, geht es Heidegger hier darum, zu zeigen, daß man mit den Dingen zunächst einmal praktisch verbunden ist. Die theoretische Einstellung ist demgegenüber, so Heidegger, etwas Sekundäres.

Zudem betont er die ganzheitliche Verbundenheit der Dinge, keines taucht nur für sich auf – sie sind alle eingebunden in einen „Bewandtniszusammenhang“. Der Tisch taucht als ein Partner des Menschen auf, als ein Objekt, das auch im Zusammenleben Verbindungen stiftet<sup>30</sup>, der die Familie sammelt, an dem man sich mit anderen zusammensetzt. Er ist wie ein stummes Haustier, das – in der Beschreibung Heideggers – mit der Familie alt wird.

Jedes Ding hat, wie der Phänomenologe Wilhelm Schapp im Anschluß an Heidegger sagte, ein Alter, es ist „verstrickt in Geschichten“ und erwirbt daher mit der Zeit eine charakteristische Physiognomie.<sup>31</sup> Man kann gegen solche Beschreibungen einwenden, daß sie die Din-

ge romantisieren – denn welche Dinge werden denn heutzutage überhaupt noch gemeinsam mit ihren Besitzern alt? Charakteristisch ist heutzutage doch eher die Existenz von „Momentdingen“, die man eine Weile nutzt, um sie dann wieder auszutauschen. Ein Ding, das lange hält, macht uns doch schon nervös, weil wir gewohnt sind, alles, was wir nutzen, nach kurzer Zeit wieder wegzuwerfen. Wer erbt denn schon noch einen Tisch von seinen Eltern? Jeder Tisch ist heutzutage auch eine Ware<sup>32</sup> und gerät damit in die strudelnden Beschleunigungsprozesse, welche für Geldwirtschaften charakteristisch sind.

Gleichwohl sind die oft allzu beschaulichen phänomenologischen Tischbeschreibungen nicht einfach als mißlungene Wiederverzauberungsversuche abzutun. Sie sind als Gegenbeschreibungen zu lesen, die sich den cartesianischen Skripten entgegenstellen. Nur aus dieser Stellung heraus sind sie verständlich. Sie muß berücksichtigt werden, wenn man diese Beschreibungen angemessen beurteilen will. Es geht nicht um eine „Wiederverzauberung“, wohl aber um die *Rekultivierung* eines vom Cartesianismus eingeebneten Feldes.

Auf einer anderen Linie der phänomenologischen Forschung, die ebenfalls an Heidegger anschließt, kam es zu einer Wiederentdeckung der Natürlichkeit der Dinge, die in ihrer Stofflichkeit erblickt wird. Diese Überlegungen schließen an Aristoteles und an die anticartesianische Naturphilosophie von Leibniz an.<sup>33</sup>

Auch die phänomenologischen Beschreibungen sind keineswegs frei von Abstraktionen, aber sie vermitteln doch ein neues Verständnis dessen, was ein Ding ist. Und dadurch wird schließlich und endlich vielleicht sogar ein respektvollerer Umgang mit den Dingen nahegelegt, eine „nachhaltige Nutzung“, welche die Eigenart des Dinges respektiert.<sup>34</sup>

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> Vgl. zum folgenden die herausragende, leider viel zu wenig bekannte Diskussion der cartesianischen Philosophie bei Heinrich Barth: Philosophie der Erscheinung, 2 Bde., Zweiter Teil: Neuzeit, Basel/Stuttgart 1959, S. 140–183.

<sup>2</sup> René Descartes: Meditationes de Prima Philosophia / Meditationen über die Erste Philosophie, Stuttgart 1986: S. 76–97 (89).

<sup>3</sup> Der Fehlschluß liegt in dem „nichts als“ (*nihil aliud*) der Identifikation des Wachses



mit seinen mathematischen Bestimmungen. Denn ein Stoff wie Wachs kann zwar mathematisch bestimmt werden, geht in dieser Bestimmung aber nicht auf. Vgl. Heinrich Barth: *Philosophie der Erscheinung*, a. a. O. S. 140–183.

<sup>4</sup> In einer Bemerkung, die auf die moderne fraktale Geometrie vorausweist, erklärt der Descartes-Kritiker Leibniz, es gebe überhaupt keine Ausdehnung: „Non datur ulla in rebus actualis figura determinata, nulla enim infinitis impressionibus satisfacere potest.“: Es gibt keine bestimmte Gestalt, da keine die kleinsten Eindrücke, die wir von einem Ding erhalten, vollständig erfasse. Es gibt, so könnte man ergänzen, in den wirklichen Dingen so unendlich viele und unendlich feine Einbuchtungen, Dellen, Kratzer, daß die Geometrie nicht mitkommt. (*Opusculs et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la bibliothèque royale de Hanovre. Par L. Couturat. Paris 1903, S. 522. Zitiert nach: Heinrich Barth: Philosophie der Erscheinung, a. a. O. S. 355.*)

<sup>5</sup> Beispiele haben in der Nachfolge von Martin Wagenschein Naturwissenschaftsdidaktiker gesammelt und kritisch diskutiert, vor allem Peter Buck und Mins Minssen. Siehe nur den Aufsatz von Buck/Minssen: Sinnliches und unsinnliches/unsinniges Wasser. In: Norbert Scholl (Hg.): *Das alles ist Wasser*. Weinheim 1991.

<sup>6</sup> David Hume: *Traktat über die menschliche Natur*, 2 Bde. Hamburg 1989 (1904), S. 254f.

<sup>7</sup> Vgl. zur Inneneinrichtung und zu den Lebensgewohnheiten in Athen und im alten Rom Horst Blanck: *Einführung in das Privatleben der Griechen und Römer*, Darmstadt 1996.

<sup>8</sup> David Hume: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Leipzig 1948, S. 178.

<sup>9</sup> Diese skeptischen Überlegungen, die sich auch bei Descartes finden, sind keine Erfindungen der Neuzeit. Sie wurden fast vollständig von den antiken Skeptikern entwickelt. Vgl. etwa Sextus Empiricus: *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*. Frankfurt am Main 1985; ferner Friedo Ricken: *Antike Skeptiker*, München 1994.

<sup>10</sup> Hume verfaßte seinen Traktat übrigens zwischen 1734 und 1737 in La Flèche, Anjou, wo Descartes das Jesuitenkolleg besucht hatte. Die Enquiry endet mit einem Satz, der von Descartes stammen könnte: „Sehen wir, von diesen Prinzipien durchdrungen, die Bibliotheken durch, welche Verwüstungen müssen wir da nicht anrichten? Greifen wir irgend einen Band heraus, etwa über Gotteslehre oder Schulmetaphysik, so sollten wir fragen: Enthält er irgend einen abstrakten Gedankengang über Größe oder Zahl? Nein. Enthält er irgend einen auf Erfahrung gestützten Gedankengang über Tatsachen und Dasein. Nein. Nun, so werft ihn ins Feuer, denn er kann nichts als Blendwerk und Täuschung enthalten.“ (D. Hume, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, S. 193.) Verwüstungen also nicht nur in der Dingwelt, sondern auch in den Speichern der Überlieferung.

<sup>11</sup> D. Hume: *Eine Untersuchung*, S. 181–182.

<sup>12</sup> Vgl. den Kommentar von Heinrich Barth a. a. O., S. 325–332.

<sup>13</sup> Vgl. Hermann Schmitz: *Was wollte Kant?* Bonn 1989; zum Ding an sich: § 19. Schmitz unterscheidet dort zwei Versionen der Lehre vom Ding an sich. Eine wichtige Differenzierung, die hier gleichwohl außer Betracht bleiben muß.

<sup>14</sup> Kritik der reinen Vernunft, B344f, A 288.

<sup>15</sup> Immanuel Kants *Gesammelte Schriften*, Bd. XXII, S. 82. Zit. nach: Hermann Schmitz a. a. O., S. 320.

<sup>16</sup> Immanuel Kants *Gesammelte Schriften*, Bd. XXI, S. 41. Zit. nach Georg Picht: *Der Begriff der Natur und seine Geschichte*. Stuttgart 1989: S. 268.

<sup>17</sup> Diese Sicht ist auch heute noch populär, wobei das Subjekt in der Regel durch „das Gehirn“ ersetzt wird. Vgl. etwa Gerhard Roth: *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*. Frankfurt am Main 1997. Zur Kritik vgl. Hermann Schmitz: *Der Spielraum der Gegenwart*, Bonn 1999, S. 16–20. Auch in der Modetheorie der Autopoiesis feiert der alte Idealismus fröhliche Urständ.

<sup>18</sup> Zur fortschreitenden Entleerung des Dinges vgl. die hervorragende Darstellung von Gottfried Gabriel: *Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Von Descartes zu Wittgenstein*. Paderborn UTB 1998.

<sup>19</sup> Friedrich Heinrich Jacobi: Jacobi an Fichte. In: F. H. Jacobi: *Werke*, Bd. 3, Darmstadt 1980 (1799), S. 1–57 (44).

<sup>20</sup> Friedrich Heinrich Jacobi: Ueber das Unternehmen des Criticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben. In: F. H. Jacobi: *Werke*, S. 59–195. (173).

<sup>21</sup> Arthur Schopenhauer: *Gesammelte Briefe*. Bonn 1987, S. 290–292. Um die zwei Auffassungen vom Ding an sich besser kontrastieren zu können, habe ich im obigen Zitat die Reihenfolge einzelner Sätze umgestellt. Zur Biographie des Dinges an sich äußert sich Schopenhauer in seiner Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen, in: *Sämtliche Werke I–V*, ed. W. von Löhneysen, 2. Aufl. Stuttgart/Frankfurt a.M. 1968, Bd. IV. Schopenhauers Ansicht übrigens auch heute noch hier und da populär. So meint etwa der Rockstar Lenny Kravitz in einem Interview: „Gott ist ein Energieball, der überall spürbar ist. Sogar in dem Tisch, der vor uns steht.“ *FR-Magazin*, 28. Oktober 2000, S. 24. Schopenhauer wäre damit einverstanden gewesen und hätte nur eingewandt, daß der Energieball nicht Gott genannt werden dürfe, sondern Wille heißen müsse.

<sup>22</sup> A. S. Eddington: *Das Weltbild der Physik* (*The nature of the physical world*, dt.) Braunschweig 1931, S. 1–5. (Vgl. dazu auch Gilbert Ryle: *Dilemmas: The Tarnier Lectures*. 1953. V: *The World of Science and The Everyday World*).

<sup>23</sup> Interessant ist dabei, daß das Bild von einem Fliegenschwarm, das Eddington entwirft, spiegelbildlich auch ihn selbst charakterisieren kann, denn auch er besteht ja dann offenbar „in Wirklichkeit“ nur aus Atomen und Leere. So hätten wir die interessante Szenerie, daß ein Fliegenschwarm einen anderen Fliegenschwarm beobachtet und beschreibt.

<sup>24</sup> Demokrit Fragment 68 B125 nach Diels und Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*.

<sup>25</sup> Trotz des Einspruchs der Fachdidaktiker. Im Anschluß an Martin Wagenschein haben vor allem Mins Minssen und Peter Buck den falsch verstandenen Atomismus im Chemieunterricht kritisiert. Für eine saubere Einführung der Atomhypothese vgl. Johann Weninger, Helga Pfundt u. a.: *Stoffe und Stoffumbildungen 1. Teil: Ein Weg zur Atomhypothese*. IPN-Lehrgang, Stuttgart 1979.

<sup>26</sup> Gemeint ist hier im Original kein Tisch, sondern ein Stück Platin. Zitiert nach Husserl: *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*. (Husserliana Bd. XVI, Haag.). Erstes Kapitel.

<sup>27</sup> Vgl. dazu auch die Ausführungen von Albert Grote: *Die Grundlagen einer Phänomenologie der Erkenntnis*. Hamburg 1972, Kap. IV.

<sup>28</sup> Martin Heidegger: *Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923*, Frankfurt am Main 1988, S. 88–92.

<sup>29</sup> Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 17. Auflage 1993, S. 68.

<sup>30</sup> „In der Welt zusammenleben heißt wesentlich, daß eine Welt von Dingen zwischen denen liegt, deren gemeinsamer Wohnort sie ist, und zwar in dem gleichen Sinne, in dem etwa ein Tisch zwischen denen steht, die um ihn herum sitzen; wie jedes Zwischen verbindet und trennt die Welt diejenigen, denen sie jeweils gemeinsam ist.“ Hannah Arendt: *Vita activa*. 1960, S. 52.

<sup>31</sup> Vgl. Wilhelm Schapp: *Philosophie der Geschichten*, Leer 1959, insbesondere den zweiten Teil, wo Schapp auch auf das Wachsbeispiel des Descartes eingeht.

<sup>32</sup> Vgl. dazu den Tisch des Karl Marx: „Eine Ware scheint auf den ersten Blick ein selbstverständliches, triviales Ding. Ihre Analyse ergibt, daß sie ein sehr vertracktes Ding ist, voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken. Soweit sie Gebrauchswert, ist nichts Mysteriöses an ihr, ob ich sie nun unter dem Gesichtspunkt betrachte, daß sie durch ihre Eigenschaften menschliche Bedürfnisse befriedigt oder diese Eigenschaften erst als Produkt menschlicher Arbeit erhält. Es ist sonnenklar, daß der Mensch durch seine Tätigkeit die Formen der Naturstoffe in einer ihm nützlichen Weise verändert. Die Form des Holzes z. B. wird verändert, wenn man aus ihm einen Tisch macht. Nichtsdestoweniger bleibt der Tisch Holz, ein ordinäres sinnliches Ding. Aber sobald er als Ware auftritt, verwandelt er sich in ein sinnlich übersinnliches Ding. Er steht nicht nur mit seinen Füßen auf dem Boden, sondern er stellt sich allen anderen Waren gegenüber auf den Kopf und entwickelt aus seinem Holzkopf Grillen, viel wunderlicher, als wenn er aus freien Stücken zu tanzen begänne.“ Mit den Grillen des Tisches meint Marx nichts anderes, als daß der Tisch teilnimmt am Reigen der Warenwelt. Karl Marx: *Das Kapital*, 1. Abschnitt, Teil 4: Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis.

<sup>33</sup> Vgl. Jens Soentgen: *Das Unscheinbare*. Berlin 1997, Kap. 1. Dort auch Näheres zum Dingbegriff bei Husserl, Heidegger und anderen phänomenologischen Autoren.

<sup>34</sup> Vgl. die Überlegungen zum Eigentumsbegriff bei Wilhelm Schapp: *Philosophie der Geschichten*, Leer 1959, S. 36–63. Siehe auch die wichtigen Bemerkungen von Hermann Schmitz im Anschluß an den Juristen Adam Müller in: *Adolf Hitler in der Geschichte*, Bonn 1999, S. 253–257.